

Captures

Figures, théories et pratiques de l'imaginaire



C A P T U R E S
Figures, théories et pratiques de l'imaginaire
revue interdisciplinaire

Langue française ou langue autochtone? Écriture et identité culturelle dans les littératures des Premières Nations

Marie-Ève Bradette

Volume 3, numéro 1, mai 2018

La notion d'«autochtonie»

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055834ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055834ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Figura, Centre de recherche sur le texte et l'imaginaire

ISSN

2371-1930 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bradette, M.-È. (2018). Langue française ou langue autochtone? Écriture et identité culturelle dans les littératures des Premières Nations. *Captures*, 3(1).
<https://doi.org/10.7202/1055834ar>

Résumé de l'article

Cet article pose la question des identités culturelles autochtones et de leur possibilité de se dire et de s'écrire en français. L'analyse des textes de la poète innu Natasha Kanapé Fontaine permet de répondre à cette question par l'affirmative. En montrant comment la littérature travaille à la création d'espaces de sens complexes, à la croisée des langues, l'idée de la langue en portage développée dans le cours de la réflexion remet en cause l'hégémonie de la langue française et avec elle la notion même d'autochtonie.

Tous droits réservés © Marie-Ève Bradette, 2018



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Langue française ou langue autochtone?

Écriture et identité culturelle dans les littératures des Premières Nations

Marie-Eve Bradette

Résumé :

Cet article pose la question des identités culturelles autochtones et de leur possibilité de se dire et de s'écrire en français. L'analyse des textes de la poète innu Natasha Kanapé Fontaine permet de répondre à cette question par l'affirmative. En montrant comment la littérature travaille à la création d'espaces de sens complexes, à la croisée des langues, l'idée de la langue en portage développée dans le cours de la réflexion remet en cause l'hégémonie de la langue française et avec elle la notion même d'autochtonie.

This paper aims to answer the following question: Is it possible to express indigenous identities in French? Through the analyzes of the Innu poet Natasha Kanapé Fontaine's literary work, the article shows how it is, indeed, possible to symbolize indigenous identities within the French, and therefore colonial language but that doing so subvert that same language and with it the very notion of indigeneity. In this perspective, the article develops the idea of what is called *la langue en portage*.

En postface du recueil *Bâtons à message. Tshissinuatshtakana* de Joséphine Bacon, Laure Morali, rapportant et remédiant les paroles de la poète innu, écrit :

« Quand un enfant vient au monde, il est déjà debout », me disait hier mon amie Joséphine Bacon. Dans le territoire, les femmes accouchaient et repartaient dès le lendemain, le nouveau-né bien tenu droit par le *takunakan* sur leur dos. (Bacon, 2009: 133.)

L'objet matériel qu'est le porte-bébé, le *tikinakan*¹, est exploré dans le film *Tikinakan* d'Alexandra Awashish, où une aînée, parlant de son désir de transmettre le savoir ancestral du portage aux générations futures, s'exprime ainsi : « C'est vital pour une famille d'avoir son propre *tikinakan*, parce que c'est son histoire, c'est son identité, c'est sa culture c'est sa langue aussi. » (Awashish, 2006.) Ces deux représentations du portage de l'enfant, l'une littéraire, l'autre cinématographique, sont riches de sens et m'invitent, en outre, à mettre en relation le portage (figure d'une tradition autochtone importante) avec la langue (ou les langues) autochtone(s) dans l'élaboration d'une pensée théorique au sujet des littératures des Premières Nations. Cette idée que l'enfant est tenu *debout* dans le *takunakan* participe de la force de la représentation littéraire. En effet, l'enfant est bien droit et fait face au paysage qui défile sous ses yeux. Dans le film documentaire d'Alexandra Awashish, il est question du rapport au territoire, mais surtout d'un rapport à la terre dans une perspective temporelle qui implique un mouvement vers l'avenir. L'enfant placé de dos regarde le territoire et

c'est la mère qui va *nigam* vers l'avenir. Elle va guider son enfant vers l'avenir. *Nigawi*. L'enfant est à l'arrière. Puis, ils laissent toujours une ouverture, à l'arrière, pour permettre à l'enfant de visualiser, de voir le territoire. Avec ça, ils disent que l'enfant qui voit tout le défilement du territoire derrière lui, lui, il a la vision de derrière lui, mais l'enfant il sait d'où il vient. (Awashish, 2006.)

Vision de l'avenir donc, mais ancrée dans un rapport à soi, et à une identité culturelle transgénérationnelle. C'est-à-dire à un passé dont les réminiscences sont opératoires dans le présent et dans le futur. Cette temporalité associée à l'acte de « porter » l'enfant, plus spécifiquement à la vision qu'a l'enfant dans le *tikinakan*, on la retrouve dans le rapport au langage tel que le pratiquent plusieurs écrivains des Premières Nations dans le contexte francophone du Québec actuel.

Le portage de l'enfant incarnera ainsi, dans mon propos, une double figure : celle de la temporalité, puis celle de la langue. Le *tikinakan* sera un élément matériel qui porte en lui la langue, à la manière d'un enfant, mais le *tikinakan* sera aussi la langue elle-même. Dans le premier cas, c'est l'enfant qui est la métaphore de la langue, et dans le second c'est le *tikinakan* qui participe de la transmission et de l'énonciation, comme parole et écriture. On pourrait ainsi dire langage, plutôt que langue, impliquant dès lors une modalité narrative plus vaste qui engloberait à la fois le sens et les stratégies d'énonciation (la langue de la diégèse et celle de l'énonciation), comme le *tikinakan* avec l'enfant confortablement installé à l'intérieur. Une étendue de possibilités sur le plan de l'analyse des textes littéraires des Premières Nations s'ouvre avec la figure du portage que je propose d'entrevoir et d'étudier comme une *tactique* d'écriture, une manière d'élaborer un rapport complexe aux langues telles qu'elles sont mises en scène dans des poèmes et des récits, et plus particulièrement dans les textes de la poète et slameuse innu Natasha Kanapé Fontaine.

« Porter » la langue se donne ainsi à penser comme une tactique qui se trame à même l'écriture. Au contraire de formes qui consisteraient en des « stratégies » et que je considère, à la suite de Malea Powell dans son article « Rhetorics of Survivance. How American Indians Use Writing » (2002), comme partie prenante d'une position dominante, c'est-à-dire coloniale et impérialiste, les tactiques scripturales que j'étudie travaillent, quant à elles, depuis les marges, à partir d'un tiers espace (Powell: 405). En effet, comme le souligne Michel de Certeau (1996), « bien qu'elles soient relatives aux possibilités offertes par les circonstances, ces *tactiques* traversières n'obéissent pas à la loi du lieu », ce qui les distingue des « *stratégies* technocratiques et scripturales » : « [C]e sont des *types d'opérations* en des espaces que les stratégies sont capables de produire, de quadriller et imposer, alors que les tactiques peuvent seulement les utiliser, manipuler et détourner. » (1996: 51.) Mettre la langue en portage dans le récit est ainsi une façon de maintenir la différence dans les lieux mêmes organisés par les instances coloniales (Certeau: 51; Powell: 405), ces lieux où la différence est, littéralement, mise en réserve, puis de travailler à la symbolisation de cette

différence de manière à résister et à ébranler l'hégémonie de la langue et, par le fait même, du texte.

Dans cette perspective, l'adéquation langue maternelle-identité doit être repensée et reformulée dans un contexte culturel, celui des Premières Nations, où la langue a été violentée, fracturée, voire génocidée², ainsi que l'illustrent les textes de Natasha Kanapé Fontaine. Ceux-ci sont marqués par l'identité culturelle transgénérationnelle de la poète, mais ils correspondent également à la construction d'espaces intermédiaires, puis d'espaces de sens à venir. Ce sont des lieux où les langues se déplacent, se meuvent, s'entrecroisent et s'interpénètrent jusqu'au moment où s'exprime le désir de création d'une langue pleinement décolonisée, d'un langage que seule permet la littérature. La phrase très connue de Jacques Derrida, « on ne parle jamais qu'une langue » (Derrida, 1970: 123), trouve ici un terrain fertile où se déployer. Ne renvoyant ni à une seule langue, ni à plusieurs, mais bien à ces deux possibilités tout à la fois, la langue (les langues) telle qu'en font usage certains écrivains autochtones et en particulier Natasha Kanapé Fontaine, relève de cette ambiguïté syntaxique que l'on retrouve au cœur du propos de Derrida. Il faut ainsi être prudent lorsque l'on évoque l'idée, souvent galvaudée, d'un rapport étroit et même indissociable de la langue unique (monolingue) et de l'identité. En d'autres termes, la question posée par cet article est la suivante : est-ce que les identités culturelles autochtones, en l'occurrence l'identité culturelle innu dans l'écriture de Natasha Kanapé Fontaine, peuvent se dire et s'écrire en français? À cette question, je propose de répondre par l'affirmative, en montrant que la langue autochtone est capable, à son tour, de s'exprimer à l'intérieur même de la langue française, qu'elle peut se travailler dans l'espace que lui offre la littérature, dans et par le langage, et depuis un tiers espace. La mise en portage de la langue s'inscrit alors dans une tactique d'écriture à partir de laquelle on relèvera trois procédés littéraires que je nommerai : l'écriture d'une métalangue, la résistance co-langagière et la déconstruction-reconstruction de la langue. Si chacun de ces procédés agit de manière différente dans les textes, ils ont en commun de remettre en cause la notion de « langue du texte » (ce que certains critiques littéraires ont désigné de « langue tutélaire » (Simon, 1994; Leclerc, 2010; Harel, 1999). S'en trouve problématisée la notion d'autochtonie dans ses aspects hégémoniques. De plus, je proposerai que cette fragilisation de la « langue du texte » va de pair avec un travail sur la temporalité de la langue, travail qui consiste en l'élaboration d'une poétique de la survivance se racontant dans les récits, qu'ils soient poétiques ou narratifs³.

Langue et identité culturelle. Repenser le paradigme

Lorsqu'il est question des rapports, souvent qualifiés « d'étroits », entre la langue et la culture, voire l'identité culturelle, entendue ici dans un sens très large et pas seulement dans les différents contextes autochtones d'Amérique du Nord, les propos de Claude Lévi-Strauss apparaissent parmi les plus cités. En effet, dans sa célèbre *Anthropologie structurale* (1958), l'anthropologue écrivait :

Le problème des rapports entre langage et culture est un des plus compliqués qui soient. On peut d'abord traiter le langage comme un *produit* de la culture [...]. Mais en un autre sens, le langage est une *partie* de la culture; il constitue un de ses éléments, parmi d'autres. [...] Mais ce n'est pas tout : on peut aussi traiter le langage comme *condition* de la culture, et à un double titre : diachronique puisque c'est surtout au moyen du langage que l'individu acquiert la culture de son groupe; on instruit, on éduque l'enfant par la parole; on le gronde, on le flatte avec des mots. En se plaçant à un point de vue plus théorique, le langage apparaît aussi comme condition de la culture, dans la mesure où cette dernière possède une architecture similaire à celle du langage. (78-79.)

Il semble pertinent de partir de Lévi-Strauss pour repenser le paradigme langue / identité culturelle, justement parce que l'anthropologue nuance à juste titre la manière d'aborder ces enjeux. En effet, la langue, si elle est condition de la culture, est aussi un produit de la culture. Reconnaissons qu'il est particulièrement difficile de penser cette circularité entre les notions de langue et de culture. Sur l'idée de la langue comme « condition » de la culture, il convient d'insister plus longuement, car elle pose plusieurs problèmes. Affirmer que la langue serait une condition de la culture revient à invalider la possibilité qu'existe une communauté qui aurait été coupée de sa langue. L'existence d'une société dont la langue a été génocidée mais qui conserve malgré cela une culture qui lui est propre contredit le principe. Il reste que, en montrant les contradictions à l'œuvre dans les différentes conceptions de la langue en lien avec la culture, le passage précédent permet de penser hors des binarismes convenus.

Dans le champ plus spécifique des études littéraires autochtones, Maurizio Gatti offre un exemple précis correspondant à cette situation :

Certains auteurs, métissés, ne parlent plus leur langue amérindienne d'origine, tels que les Hurons-Wendats, qui ont adopté le français comme langue maternelle. [...] Leur création uniquement en français suscite parfois des critiques de certains Amérindiens des autres nations qui parlent et écrivent encore leur langue d'origine et qui affirment que les Hurons-Wendats ont cessé d'être des Indiens authentiques. (Gatti, 2006: 117.)

D'autres contextes présentent des enjeux analogues. Natasha Kanapé Fontaine, par exemple, témoigne de son expérience de la langue innu, sa langue maternelle, en des termes qui ne sont pas si éloignés de ceux prévalant en situation de génocide de la langue, mais qui, cette fois, témoignent d'un travail d'assimilation linguistique plus ténu, relevant de la transmission transgénérationnelle de la langue et de la difficulté de cette transmission dans un contexte colonial et urbain où la langue autochtone est constamment dévaluée par les institutions en place. Dans un entretien offert à la revue culturelle *Indian Country Today*, Dominique Godrèche a demandé Natasha Kanapé Fontaine si l'innu-aimun était la langue parlée durant l'enfance dans le domicile

familial : « My father did, a little, but they mostly spoke to me in French. So until I was five years old I spoke it, but when we moved to town I studied in French. And by age 16, I did not speak Innu anymore. » (Kanaoé Fontaine citée par Godrèche, 2015.) Si, dans le cas de la jeune poète innu, l'affirmation de son héritage culturel passe par le réapprentissage de sa langue maternelle, il n'en reste pas moins que l'adéquation systématique langue-culture pose problème. Et la langue, ici d'expression anglaise, dans laquelle se déroule l'entretien, redouble ce problème. Se manifeste effectivement le désapprentissage d'une langue maternelle et l'apprentissage du français par le détour d'une tierce langue, ce qui dans la forme même de cette énonciation complique l'adéquation entre la langue d'expression et celle dont il est question. C'est aussi là le propos du film de Kevin Papatie, *L'amendement* (2007), dans lequel on peut voir et entendre, au fil des images et de l'écoute d'une voix chuchotée, s'effriter la transmission de la langue autochtone au profit d'une langue unique : le français. Des chuchotements on passe ainsi à l'imposition d'un silence. Dire qu'il n'y a pas de relation entre la langue et l'identité culturelle ne serait pas adéquat pour autant. Ce serait reconduire un discours colonial. Il convient donc de nuancer et de repenser le paradigme langue / identité culturelle dans ses contradictions — absolument riches de sens et qui se trouvent investies par la littérature, par les possibilités de symbolisation et d'imagination qu'elle offre. Il n'y a donc pas d'effet de miroir entre la langue et la culture, mais un espace qui est celui du lien, d'un lien froissé, brisé par endroits. C'est précisément dans ce lieu du lien, dans ce tiers espace poétique, que l'on peut distinguer des procédés d'écriture qui relèvent d'une véritable tactique, celle de la langue en portage.

Mettre la langue en portage en la racontant. La métalangue

Dans le contexte des littératures autochtones de langue française, les textes de Natasha Kanapé Fontaine sont parmi les plus exemplaires de cette manière de travailler la langue par le biais d'une *tactique*, au sens que j'ai explicité plus haut. Cette tactique littéraire s'étaye à partir de trois opérations. La première concerne la mise en portage de la langue par l'inscription d'une métalangue, d'un discours sur la langue dans l'écriture. C'est particulièrement notable dans le court récit « Ma parole rouge sang » (2015). Ce texte place la langue au centre du discours, la met en exergue; elle devient, en quelque sorte, une expression métalangagière. C'est-à-dire qu'en prenant la langue non seulement comme modalité d'expression, mais comme sujet de cette expression, la langue se raconte. La langue, en l'occurrence la langue innu, si elle ne se matérialise pas toujours dans le grain du texte, fait néanmoins parler d'elle.

Dès les premières lignes de « Ma parole rouge sang », c'est de cette langue que nous parle Natasha Kanapé Fontaine :

Je parle français depuis que je suis entrée à l'école. Le véritable choc s'est produit à 16 ans, lorsque j'ai mis la vidéocassette de mon cinquième anniversaire dans le lecteur VHS chez ma mère, découvrant ces

images. Cette petite fête où je parlais une autre langue. L'Innu aimun. (24.)

La poète fait le récit de son rapport à la langue maternelle, puis à la langue française, et elle le fait sur le mode de l'après-coup⁴. La langue innu surgit aux yeux (et aux oreilles) de l'adolescente lorsqu'elle visionne une vidéocassette de son enfance. C'est dans cette temporalité différée que la langue fait sens. Puis, dans l'écriture de la scène telle qu'elle s'offre à la lecture dans « Ma parole rouge sang ». Dans ce moment qui correspond à un second après-coup, la langue mise en scène se symbolise dans le langage littéraire. L'écriture devient alors un espace au sein duquel la langue est mise en portage, étant racontée. La métalangue redouble ce moment à même la trame textuelle lorsque Kanapé Fontaine écrit : « Sans cette vidéocassette, mon rapport à la langue française n'aurait pas été le même. Si j'avais perdu ma langue, je n'aurais pas appréhendé les choses de la même manière. » (2015: 24.) Ce passage se donne à lire dans sa métaréflexivité. L'auteure réfléchit et présente sa réflexion au sujet de ses langues (l'innu-aimun et le français). De plus, en lisant attentivement le second extrait, on constate que c'est encore une fois un rapport à la temporalité de la langue qui s'exprime et qui complexifie la façon dont les langues se succèdent et dont elles peuvent être porteuses d'une identité culturelle pour le sujet. C'est une identité qui concerne le passé, ici l'enfance, et les générations précédentes, mais aussi une identité tournée vers l'avenir, construite à même l'écriture. « [S]i j'avais perdu ma langue, je n'aurais pas appréhendé les choses de la même manière », note l'auteure, comme si la vidéocassette, l'enregistrement (sonore et vidéo) de la langue innu parlée dans la tendre enfance assurait la survie, voire la survivance de cette langue pour la poète, et qu'en visionnant la vidéo la trace de la langue pouvait se réactualiser, ou même, éventuellement, s'écrire. Il n'y a donc pas une absence de langue autochtone pour la poète, mais un silence de la langue. Ceci participe d'une poétique de la survivance qui rejoint le silence donné à entendre dans le film de Kevin Papatie. Un silence qui porte en lui l'empreinte de la langue autochtone maternelle.

Se tenir debout dans la langue. La résistance co-langagière

Dans le premier recueil de poésie de Natasha Kanapé Fontaine, *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures* (2012a), cette langue maternelle qui précède la langue française s'écrit dans une temporalité anachronique, celle d'un enracinement « à l'envers de mes raquettes » (20). On parle d'une temporalité qui est aussi celle de deux rivières étroitement parallèles⁵, « *nishutina* » (20) : la langue innu se place au côté de la langue française, s'y adosse en signe de résistance dans le temps et dans le langage. Cette tactique d'écriture, je la nomme « résistance co-langagière ». Il ne s'agit pas seulement d'une alternance codique, procédé d'écriture souvent employé dans les textes plurilingues⁶; c'est bien davantage une manière de prendre position dans le texte et dans la langue, de se tenir debout comme l'enfant dans le *tikinagan*, dans et par la langue, et de se tourner vers l'avenir avec la résistance nécessaire de la langue et de la culture en guise

d'étai poétique. Cette figure du portage que j'emploie pour penser les textes de Natasha Kanapé Fontaine prend un sens redoublé dès la première phrase du rologue de *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, laquelle thématise le parcours à la fois temporel et spatial de la marche sur le territoire (territoire traditionnel, certes, mais territoire poétique également) : « Ne fuis rien si tu ne sais où aller exactement. » (2012a: 7.) Il s'agit de marcher droit vers l'avenir avec la langue en portage, « assise entre deux mondes, deux rives, deux histoires » (7) pour « faire entendre la voix des tiens. Avec les autres. Unir. » (8.) C'est refuser et contrer, par la poésie, « [l'oubli] du cuir séché » (28) pour réactiver une mémoire de la langue et de la culture. Cette réactivation agit comme une résistance vis-à-vis de l'hégémonie de l'idiome colonial.

Un exemple de l'utilisation de cette résistance co-langagière permettra de bien comprendre l'inscription de cette tactique d'écriture dans le texte poétique et d'analyser plus en détail cette manière de se tenir debout dans la langue et dans la poésie.

Mes os sur un feu traduit
une autre langue
panache de la proie courante

le canot s'égare
à la suite des anciens rites

sans toi je meurs de faim!

contemple
les cieux du soir
ils sont *assiu-mashinaikan*
fenêtres sur nos délimitations

prends silence à tout jamais
avec moi

la liberté se tait devant

l'immense. (Kanapé Fontaine, 2012a: 30.)

À la lecture de ce poème, on voit très bien l'effraction de la langue innu à l'intérieur d'une énonciation poétique de langue française. Cette inscription de la langue autochtone dans la matérialité du texte est marquée, à un premier niveau, par sa mise en italique. Le signalement typographique insiste sur le caractère étranger des mots. Usage courant dans le domaine de l'édition, dira-t-on. Mais cette étrangeté, malgré le « mes os sur un

feu traduit / une autre langue », n'est pas retraduite dans la langue française. Le lecteur ne peut ainsi avoir accès au sens des mots que par le recours à une tierce source : un traducteur, un dictionnaire. Le choix de ne pas traduire et de laisser plutôt les mots se matérialiser dans le texte sans même qu'un contexte puisse véritablement en fournir le sens exact est une manière de résister à la langue hégémonique, de l'ébranler. Dans son essai sur la création littéraire autochtone, Maurizio Gatti considère en ce sens que toute écriture de la langue autochtone est une

affirmation d'identité distincte et d'originalité adressée aux Blancs, mais surtout un geste politique dans un contexte historique où tout a été tenté pour prohiber et éliminer les langues amérindiennes.

L'importance réside aussi dans le fait de parler et d'écrire une langue exclusive, que les Blancs ne sont pas censés comprendre et qui est pratiquée seulement à l'intérieur du groupe d'appartenance. (112.)

Natasha Kanapé Fontaine inscrit, dans le tissu textuel, une langue pour la pérenniser, la graver dans une mémoire vivante et actuelle, pour en faire l'objet d'une résistance et d'une traduction inversée, d'une traduction qui se vit sous le mode de l'imaginaire. La formule « mes os sur un feu traduit / une autre langue » résonne d'une ambiguïté certaine. Quelle est cette autre langue? le français ou l'innu? Est-ce l'innu qui, inscrit dans les os, dans le corps, porte la trace des générations précédentes, qui se traduit, à chaque mot, en français, qui travaille sous le français, l'étaye et fait résurgence dans une forme de résistance co-langagière? C'est l'argument que je soutiens dans cet article. Il s'agit d'ouvrir sur la possibilité d'un renversement de l'hégémonie de la langue française et, en même temps, sur la remise en compte d'une identité autochtone unique qui ne pourrait se dire qu'en innu. La véritable ambiguïté dans le passage cité se scelle lorsque l'on s'attarde au choix des mots innu : *assiu*, « quelque chose est décomposé, c'est en terre, c'est de la terre » (*Dictionnaire innu*); *mashinaikan*, « un papier, une lettre, une facture, une dette » (*Dictionnaire innu*). Une pluralité sémantique correspond à ce choix de mots, mais également un sens particulier qui associe un papier, une lettre ou une dette, en somme un document avec quelque chose qui est décomposé et lié à la terre, en elle ou fait d'elle.

Adosser la langue innu à la langue française dans l'écriture poétique, user de mots en langue innu, ponctuellement, pour inscrire la présence forte de cette langue dans le texte et dans la culture, c'est, en somme, ce que je nomme la résistance co-langagière. Cette opération tactique participe d'une écriture de la langue en portage, de l'écriture d'une langue en devenir, d'un rapport au présent et à l'avenir pleinement revendiqué et qui n'est pas si éloigné de la manière dont Jonathan Lamy propose de penser la pratique du métissage dans l'œuvre de Kanapé Fontaine, soit comme « une main tendue » (Lamy, 2013) dans une « temporalité [qui] sera celle du devenir » (Laplantine et Nouss cités par Lamy, 2013). Toutefois, à cette idée Lamy ajoute celle d'un inachèvement caractérisé précisément dans ce devenir dont j'aimerais nuancer certains

aspects. Car le devenir est aussi l'expression d'un désir de créer une langue pleinement décolonisée et, bien que cette dernière soit toujours en élaboration dans l'écriture, l'inscription, la scripturarisation de ce désir en façonne une sorte d'accomplissement qui, sans être un achèvement, ne peut, à l'opposé, se consolider dans la seule idée d'un inachèvement. D'ailleurs cette dichotomie, de la même manière que les catégories trop rigides de *langue* et d'*identité*, est improductive pour penser les littératures autochtones dans leur complexité.

Marcher vers l'avenir. Dé-construction et re-construction de la langue ou la langue en tannage

Ainsi, la résistance co-langagière est liée, dans la poésie de Natasha Kanapé Fontaine, à une autre manière de parler de la langue, de la mettre en scène. En effet, résister dans le langage, c'est aussi reconstruire par la poésie, même en langue française, une culture et une langue innu. C'est ce que suggère Natasha Kanapé Fontaine dans « Ma parole rouge sang » lorsqu'elle écrit :

[L]e français sera mon arme de *déconstruction* massive contre le colonialisme, cette attitude outrancière rencontrée au quotidien. [...] La langue française sera mon arme de *reconstruction* massive. Ma parole aura la couleur de mon sang⁷. (2015: 25.)

Il paraît clair ici que le français détient un double statut, une double utilisation tactique : retourner cette langue hégémonique contre le colonialisme qui la caractérise, c'est-à-dire subvertir de l'intérieur un discours dominant; mais également se servir de cette langue coloniale pour reconstruire une « parole rouge », une identité culturelle autochtone qui fait fi des stéréotypes coloniaux. Si « Ma parole rouge sang » donne les clés de lecture de cette tactique d'écriture que je nomme, à la suite de la poète innu, déconstruction-reconstruction de la langue, c'est sans doute dans le slam « Mes lames de tannage⁸ » (2012b) que se matérialise véritablement cette déconstruction de la langue française et, par le fait même, la reconstruction de la langue innu. Mais c'est une reconstruction qui participe d'un mouvement en acte, en devenir, au même titre que le métissage convoqué par Jonathan Lamy, et qui se précise dans le slam de Natasha Kanapé Fontaine quand elle affirme : « je suis zèbre de langue » (2012b), marquant dès lors, par la métaphore, ce rapport singulier et ambigu aux langues et à leur élaboration poétique.

Une élaboration poétique, c'est bien de cela qu'il s'agit dans « Mes lames de tannage » alors que la langue se désarticule pour laisser entendre une sonorité du langage dans un rapport insistant à la terre, au territoire usurpé :

Territoire... Territerne terrimaterre terrirame terrame terripagaie-moi
la vie l'existence entre les lignes de ma sale ignorance sur mes propres terres.
Terrislamme-moi la preuve que tu en connais plus que moi-même,
Enterre-toi les éprouves de mon holocauste et de mes derniers vestiges territoriaux. (2012b.)

Encore une fois, on retrouve l'idée d'un espace intermédiaire, d'un métissage, ici d'une interligne. S'y délite la langue française en direction d'un territoire poétique créé de toute pièce, reconstruit, reterritorialisé. Cette déconstruction et cette reconstruction de la langue, enrevue à partir de la figure du *takunakan*, convoquée en introduction, permet de faire le lien, une fois de plus, entre la langue en devenir et la marche sur le territoire. Cette langue n'est plus seulement la langue autochtone des ancêtres, voire ne peut plus l'être⁹, parce que cette dernière a été violente, génocidée, mais une autre langue, une interlangue.

Écrire la langue innu dans le texte, la mettre en scène, la mettre en portage dans l'écriture, (re)construire un espace poétique pour la langue autochtone, ce sont des actes de résistance, de survivance. Des actions esthétiques qui relèvent d'une poétique de la survivance. Celle-ci, telle qu'elle est pensée par le chercheur anishinaabe Gerald Vizenor (1994), n'est pas une absence, mais un silence dans la continuité, une continuité en constante élaboration. La poésie de Natasha Kanapé Fontaine est de cet ordre, elle se situe dans les ruines de la représentation (Vizenor: 94) et travaille à remettre en cause l'hégémonie de la culture, et des identités québécoises et autochtones, des langues avec elles, en constituant des espaces d'écriture et de sens intermédiaires.

-
1. *Tikinakan* est le mot attikamek pour désigner le porte-bébé traditionnel, alors que *takanukan* est le mot innu pour le même objet. Les deux étant interchangeable, ils seront utilisés indistinctement dans le cours de cet article.
 2. L'expression « génocide de la langue » est forte, mais elle convient dans le contexte des langues autochtones. On parle d'une situation langagière précarisée par le système des pensionnats, un système d'éducation qualifié, dans le rapport de la commission de vérité et de réconciliation du Canada, de « génocide culturel ». Les travaux de Tove Skutnabb-Kangas et Robert Dunbar (2010), dans le domaine du droit linguistique permettent d'étayer le choix de cette expression.
 3. C'est à dessein que je fais le choix de ne pas catégoriser d'emblée les textes comme appartenant au genre du récit, du roman ou de la poésie, mais plutôt de laisser les textes exister comme textes, tout simplement. J'emploie ainsi « poésie » et « récit » dans un sens élargi, et de manière équivalente, pour désigner la pratique littéraire de l'écriture, mais également comme une *poïésis*, c'est-à-dire un acte de production *du* langage et *de* langage.
 4. J'utilise ici le concept d'après-coup dans la perspective des travaux de Janine Altounian, qui lie en effet l'après-coup à la survivance (2000), en élaborant une théorie autour de ce qu'elle nomme « l'élaboration d'un héritage traumatique » (2012: 1), lequel ne peut s'actualiser que dans un après-coup de l'écriture (2012: 50).
 5. Les traductions de l'innu-aïmun proviennent toutes du [dictionnaire en ligne innu](#).
 6. L'alternance codique est un procédé littéraire qui consiste à passer d'une langue à l'autre dans un même texte. Ce passage peut être ou non suivi d'une traduction ou d'un rembourrage (*cushionning*) qui, dans ces cas, permet de saisir le sens des mots étrangers au lecteur. Voir les travaux de Catherine Leclerc au sujet de la littérature anglo-québécoise (2010), ceux de Myriam Suchet, notamment dans son ouvrage *L'imaginaire hétérolingue* (2014), et ceux de Chantal Zabus (1991), dans le domaine de la littérature africaine.
 7. [Je souligne.]
 8. Ce slam connaît plusieurs versions. Je me réfère, dans cet article, au texte « Mes lames de tannage » (2012b), publié sur [la page web de Natasha Kanapé Fontaine](#).
 9. C'est le propos que soutenait déjà Kapeshe en 1976 : « À présent on donne des cours en innu à nos enfants. Le gouvernement aujourd'hui fait semblant de faire son effort de redonner aux enfants innu une éducation innu, uniquement pour nous contenter. [...] Moi je crois qu'une fois que l'enfant innu a perdu sa langue innu, il lui sera extrêmement difficile de la retrouver. Aujourd'hui que nous vivons la vie des Blancs, à mon avis, ce n'est pas la vraie langue innu que nous parlons. » (Kapeshe, 1976: 111.)

Bibliographie

- [s. a.]. [s. d.]. « [Aimun-Mashinaikan. Dictionnaire Innu](#) ». *Innu-Aimun*. <<http://www.innu-aimun.ca/dictionnaire/Words>>.
- ALTOUNIAN, Janine. 2000. [La survivance. Traduire le trauma collectif](#) Paris : Dunod, 194 p.
- ALTOUNIAN, Janine. 2012. [De la cure à l'écriture. L'élaboration d'un héritage traumatique](#) Paris : Presses Universitaires de France, 224 p.
- AWASHISH, Alexandra (réal.). 2006. [Tikinakan](#). Canada : Wapikoni, 7 min.
- BACON, Joséphine. 2009. [Bâtons à message. Tshissinuatshtakana](#). Montréal : Mémoire d'encrier, 143 p.
- CERTEAU (DE), Michel. 1990. [L'invention du quotidien. Arts de faire](#). Paris : Gallimard, « Folio essais », t. I, 349 p.
- DERRIDA, Jacques. 1996 [1970]. [Le monolinguisme de l'autre](#). Paris : Galilée, 135 p.
- DUNBAR, Robert et Tove SKUTNABB-KANGAS (dir.). 2010. Dossier « [Indigenous Children's Education as Linguistic Genocide and a Crime against Humanity? A Global View](#) ». *Journal of Indigenous Peoples Rights*, no 1, Norway : Gáldu-Resource Centre for the Rights of Indigenous Peoples, 126 p.
- GATTI, Maurizio. 2006. [Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire](#) Montréal : Hurtubise, 215 p.
- GODRÈCHE, Dominique et Natasha KANAPE FONTAINE. 2015. « [Understand Our Culture, or Lose It. Innu Poet Natasha Kanapé Fontaine on Language](#) ». *Indian Country Today*. <<https://indiancountrymedianetwork.com/news/first-nations/understand-our-culture-or-lose-it-innu-poet-natasha-kanap-fontaine-on-language/>>.
- HAREL, Simon. 1999. [Le voleur de parcours](#). Montréal : Éditions XYZ, 336 p.
- a
- KANAPE FONTAINE, Natasha. 2012. [N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures](#) Montréal : Mémoire d'encrier, 75 p.
- b
- KANAPE FONTAINE, Natasha. 2012. « [Mes lames de tannage. Slam](#) ». *Pour les ancêtres, pour les générations futures*, 6 juillet. <<https://natashakanapefontaine.com/2012/07/06/mes-lames-de-tannage-slam/>>.
- KANAPE FONTAINE, Natasha. 2015. « [Ma parole rouge sang](#) ». *Relations*, no 778, p. 24-25.
- KAPESH, An Antane. 2015 [1976]. [Je suis une maudite sauvagesse. Eakuan nin matshimanitu innu-iskueu](#) Chicoutimi : Éditions du CAAS, 154 p.
- LAMY, Jonathan. 2013. « [Quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'Indien](#) ». *Temps zéro*, no 7 « Imaginaires autochtones contemporains ». <<http://tempszero.contemporain.info/document1096>>.

- LAPLANTINE, François et Alexis NOUSS. 1997. [Le métissage](#). Paris : Flammarion, 127 p.
- LECLERC, Catherine. 2010. [Des langues en partage? Cohabitation du français et de l'anglais en littérature contemporaine](#). Montréal : Éditions XYZ, 416 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974 [1958]. [Anthropologie structurale](#). Paris : Plon, 452 p.
- PAPATIE, Kevin (réal.). 2007. [Abinodjic Madjinakini \(L'amendement\)](#). Canada : Wapikoni, 5 min.
- POWELL, Malea. 2002. « [Rhetorics of Survivance. How American Indians Use Writing](#) ». *College composition and communication*, vol. 53, no 3, p. 396-434.
- SIMON, Sherry. 1994. [Le trafic des langues](#). Québec : Éditions Boréal, 224 p.
- SUCHET, Myriam. 2014. [L'imaginaire hétérolingue. Ce que nous apprennent les textes à la croisée des langues](#). Paris : Classiques Garnier, 349 p.
- VIZENOR, Gerald. 1994. [Manifest manners. Post-Indian Warriors of Survivance](#). Hanover : Wesleyan University Press, 191 p.
- ZABUS, Chantal. 1991. [The African Palimpsest. Indigenization of Language in the West African Europhone Novel](#). Amsterdam et Atlanta : Rodopi/Brill, 240 p.